

# 『詩經』に於ける境界神祭祀詩に就いて

福 本 郁 子

## (一)

從來、『詩經』大雅・蕩之什・烝民篇「仲山甫出祖」、及び同韓奕篇「韓侯出祖」の「祖」は、中國に於いては「道神」「道路之神」を祀る意と解され、我が國に於いてはこれを踏襲するか、乃至は「道祖神祭祀」という語を用いて解されてきた。

我が國に於ける「道祖神」とは、「塞の神（サエノカミ）・サイノカミ）」「辻神<sup>ツジガミ</sup>」「道俣<sup>チマタ</sup>の神」等の稱謂がある如く、村境や四辻等の内外を分かつ境界領域で、外部からの疫病や邪氣の侵入を防ぎ、内部の人々を守護するとされる神に対する稱謂である。しかし烝民篇、韓奕篇の「祖」に對する諸注釋は、境界の神、乃至はそれを對象とする祭祀と明記されてはならず、例えば陳奐が「出祖、祭道神」と解し、程俊英・蔣見元が「祖、祭道路的神」と解する如く、一見すると境界とは全く無關係の神の如く記され、或いは祀る神の名が明記されておらず、該字を境界と關連のあるものとして認識していた

かは甚だ疑問である。しかし例えば我が國の「闕を踏む」ことの禁忌が中國から渡來したものであることからわかる如く、中國にも古くから境界を祭祀の對象とする概念が存在したことは確かである。<sup>(1)</sup>

本論は、中國古代に於いて境界に對する明確な認識が存在したという前提のもとで、『詩經』中、「有杕之杜」の句を有する三篇の詩、唐風・有杕之杜篇、同杕杜篇、小雅・鹿鳴之什・杕杜篇を解釋し、これらが境界神祭祀詩であることを論證するものである。

## (一)

境界という空間を古代人が如何に認識していたかを詳細に示す文獻は無い。しかし、例えば古の死兒を埋葬する場所、出産時に胎内より排出される胎盤や新生兒の身體を包む胞衣を埋める場所、殯の儀禮が行われる場所、罪人の處刑が行われる場所が總て境界とみなされる空間であったことが、かかる認識の存在を如實に物語っている。死兒の埋葬場所が成人墓とは別に、闕や住居と住居の間等の境界に設けられたのは、境界が人界と他界、生（再生）と死という相反する要素を包括する空間であると見なされたことによるもので、そこには死兒を埋葬し、子供の速やかな再生を願う意圖があった。胎盤や胞衣は新生兒と共に胎内から出てくることから、これと同等の對象と見なされ、新生兒の死亡率が高かった時代や民族に於いては、胎盤や胞衣を死兒として埋葬することで、新生兒の死に代えられたのである。胎盤や胞衣を埋める行爲は、「死兒を埋める」という點に於いて前者とは同じであり、これも同様に境界に埋められたのである。殯の儀禮も境界に於いて行われることがあり、これは醫學的な死を確定する手段を持たぬ時代に於いて死者の死を確定する期間であると同時に、死者の再生を願う期間でもあった。四辻等の境界で殯の儀禮が行われたのは、境界が人界の出口であると同時に他界への入口でもあり、また生（再生）と死という相反する要素を併せ持つ空間と見なされたことによるものである。罪人

の處刑が四辻や市等の境界で行われたのも同一の理由によるもので、死という手段を以て罪人を共同體より放逐することに意圖があつたのである。

境界は此方と彼方、聖と俗、神と人、生(再生)と死、他界(異界)と人界等といった多義性を包括する空間であり、それは人の目で見ることのできる水平方向での内外を分かつ空間と、目で見ることのできぬ垂直方向での内外、即ち觀念世界での内外を分かつ空間とが渾然となつて想定せられていたのである。そしてそこに神の存在が信ぜられ、常祭としてこれを祀ることにより、多義的な意味での外部から侵入すると考えられた様々な害惡からの守護と、生活の安寧が祈願せられたのである。また常祭とは別に出國者がある場合や既に他行者がある場合にも神を祀り、道中の安全が祈願せられたのである。従つて、冒頭にて觸れた『詩經』大雅・蕩之什・烝民篇「仲山甫出祖」、及び同韓奕篇「韓侯出祖」等に見える「祖」の儀禮には、かかる境界神に對する信仰が認められ、これを祀ることによつて道中の無事が祈願せられたと解すべきなのである。

以下に唐風・有杕之杜篇を解釋する。

第一章 有杕之杜、生于道左。彼君子兮、噬肯適我。中心好之、曷飲食之。

第二章 有杕之杜、生于道周。彼君子兮、噬肯來遊。中心好之、曷飲食之。

(押韻 第一章 ○||歌部、△||幽部：下章と遙韻、▲||職部：下章と遙韻。第二章 ●||幽部)

○「杕」は、郭沫若が「林即詩杕杜『有杕之杜』之杕、……疑此林氏蓋自狄人、諱其字而改書爲杕也。……則杕氏乃燕人」とする如く、狄族を指す。○「有」は、王引之が「有、語助也。一字不成詞、則加有字以配之。若虞、夏、殷、周皆國名、而曰有虞、有夏、有殷、有周是也。凡國名之上加有字者放此」(『經傳釋詞』)とする如く、國名の上に冠する語助詞。○「杜」は、從來、カタナシ・アマナシ・ヤマナシ・コナシ等の和名が當てられているが、水上靜夫によると、正しい和

名を同定させることは困難であり、斷定し得るのは「バラ科の一屬である梨の近縁種である」ことと、「梨の種に二大系統のあるうち、『やまなし』系の北方種のものである」ことのみであると論ずる。<sup>(3)</sup> 借りにヤマナシの和名を當てておく。○「有杣之杜、生于道左」「有杣之杜、生于道周」に就いては後述する。○「君子」は、『詩經』中に於いては祖靈や神靈を指す。<sup>(4)</sup> ○「噬」は、朱熹が「噬、發語詞」とする如く、發語の助字で、「ここニ」と讀む。○「適我」は、高亨が「適、往也。適我、來到我這裏」とする如く、「適」は往で、我がもとに來る意。○「中心好之」の「中心」は「心」で、「中」は意味の無い語助詞（小雅・南有嘉魚之什・菁菁者莪篇「中阿」の語釋を參照）。「之」は、神を指す。○「曷」は、裴學海が「曷、何也」とする如く、何の意。○「飲食」は、神への供物を指す。「中心好之、曷飲食之」は、心から親愛する神に何を供物として捧げたらよいだろうかという意。○「來遊」は、神が一族のもとに來臨し、遊行する意。

各章首二句「有杣之杜、生于道左」「有杣之杜、生于道周」は、毛傳に「興也」とある如く興詞であり、「杜（ヤマナシ）」を神靈の依代たる呪物と見なすべきであろう。ならば「杜」とは、如何なる神靈が憑依するとされた依代であったか。

「有杣之杜」の從來の解釋を見ると、高田眞治は「杣杜」を孤獨の君子の比喻であると<sup>(5)</sup>し、白川靜は「杣杜は獨り者であることを示す發想<sup>(6)</sup>」と、孤獨の象徴であると解する。境武男は「道のほとりの、ひともの茂るやまなしの木は、その思うひとに見たてられて<sup>(7)</sup>いる」とする。これに對し赤塚忠は「杣族はこれを社木としていた。戰國時代の記述では、社にはその地方に適した木を立てることになっているが、これは、それよりも原初的であって、道の邊に自生している杜を社木としたのである。族神はその社木を依代<sup>よりしろ</sup>にして降<sup>くだ</sup>って來ると信じていた。この『君子』は、文字通り、族神の靈を體<sup>かたし</sup>する尸、神人である。君子という語の發生的意義を止めている貴重な例である。そこで、神を招き神に事<sup>つか</sup>える女たちが、わが所へ來臨せよ、飲食のお供えばかりでなく、身も心もささげて誠意の限りを盡くすといっている<sup>(8)</sup>」と、「杣杜」は杣國の道の邊に自生する社木で、そこに降臨するのは族神（祖靈）であると解する。家井眞も赤塚忠說に従う。<sup>(9)</sup>

第二章「有杙之杜、生于道周」の「周」は、馬瑞辰は「瑞辰按、道周與道左相對成文、故韓詩訓爲道右。右、周古音同部、周卽右之假借」と、前章に「生于道左」とあることから、該句を對句と見なし、「周」を右の假借字とし、これに従う説が多いが、毛傳に「周、曲也」とあり、屈萬里が「道周、謂道路曲處。周、右不可能通假」とする如く、「周」は道路の屈曲した所、隈の意と解すべきであろう。『說文』軋字條に「軋、出將有事於道、必先告其神、立壇四通、樹茅以依神爲軋」と、「四通」、卽ち四辻に壇を設け、そこに「茅」を立てて依代とすることが記され、また、『周禮』夏官・大馭「犯軋」の鄭注に「行山曰軋。犯之者、封土爲山象、以菩芻棘柏爲神主、既祭之、以車轢之而去、喻無險難也」と、「菩芻棘柏」を以て「神主」、卽ち依代とすることが記されている。卽ち、「杙之杜」の自生する場所が「道周」と謠われているのは、そこが四辻と同じく境界空間であることを示し、「杙之杜」とはそこに自生する境界神の依代と考えることはできないだろうか。古の死兒埋葬や殯や處刑の行われた境界空間は、住空間や共同體を外部から分かち所、軒下、河、門、城郭、四辻等であった。これに加えて『詩經』の詩篇に於いては、「周（＝隈）」もまた境界の意義を有する空間として謠われているのではなからうか。かく考える根據は、『詩經』中で河の屈曲している所が神の出現し易い場所として何篇かの詩篇中に謠われているからである。

小雅・南有嘉魚之什・菁菁者莪篇の第一章首二句には「菁菁者莪、在彼中阿」と謠われ、「阿」は、『漢書』禮樂志「汾之阿」の顔師古注に「阿、水之曲者」とあり、川の隈を指す語である。「莪」は、和名キツネアザミ（江村如圭）で、水神の憑依する依代である。そしてその依代たる「莪」の生える場所を「在彼中阿」と謠うのは、「阿（＝河の隈）」が水神の棲む場所、乃至は水神の出現し易い場所とされていたからに他ならない。「菁菁者莪、在彼中阿」は、河の隈に自生する「莪」に水神が來臨するを祈願する興詞なのである。

衛風・淇奥篇第一章首二句には「瞻彼淇奥、綠竹猗猗」と謠われ、第二、三章にも「瞻彼淇奥、綠竹青青」「瞻彼淇奥、

「緑竹如簀」と、同種の興詞を有する。「淇奥」の「淇」は、朱熹が「淇、水名」とする如く、川の名、淇水のこと。「奥」は、齊詩は澳、また隩に作り、魯詩は隩に作る。毛傳に「奥、隈也」とあり、陳奐が「淇隈、謂淇水深曲處也。昭二年左傳及禮記大學、引詩作澳。澳與隩同。今詩作奥者、古文假借耳」とする如く、澳の假借字で、河の灣曲している水の深い場所を指して言う。この場所に水神が棲む、乃至は出現し易いとされたのである。「緑竹」は、朱熹が「緑、色也。淇上多竹。漢世」とする如く緑色の竹の意で、菁菁者莪篇の「莪」と同様、水神の憑依する依代である。従って、「瞻彼淇奥、緑竹猗猗」「瞻彼淇奥、緑竹青青」「瞻彼淇奥、緑竹如簀」は、淇水の隈に自生する「竹」に水神が來臨するを祈願する興詞なのである。

衛風・考槃篇第二章首二句には「考槃在阿、碩人之適」と謠われている。「槃」は、赤塚忠が論ずる如く、凡の假借字で、降神・招神の意<sup>(10)</sup>、「碩人」は大きな假面を着けた水神の尸を指す<sup>(11)</sup>。従って「考槃在阿」は、「槃（＝神降し）」によって水神が憑依した「碩人（＝尸）」が、「阿（＝河の隈）」に居る意である。ここでも水神の出現する場所に「阿」が想定されている。

菁菁者莪篇、淇奥篇、考槃篇の三篇はいずれも水神祭祀詩で、水神の棲むとされた場所が「阿」「奥」、即ち河の隈、河の灣曲している場所であることがわかる。灣曲した部分とは、地形的に此方から彼方が見えにくく、見えにくいが故に神の出現し易い空間とみなされたと考えられる。かかる灣曲した空間とは垂直方向で見た場合、人界と異界が交差する境界であった。如上の概念が道の灣曲した空間にも鄭釋し得る。道に於いても灣曲した空間は彼方が見えにくく、神が出現し易いとされたのであろう。従って有杕之杜篇の「道周」とは、杕國に於ける境界領域と解釋し得るのである。祀る對象が境界神であるならば、詩中の「君子」は、境界神を指し、「中心好之」の「之」もまた境界神を指し、「噬肯來遊」の「來遊」は、境界神が一族のもとに來臨し、遊行する意と解釋し得、「曷飲食之」の「飲食」は、境界神への供物を指すことが

明らかであろう。

以上により唐風・有杕之杜篇に訓讀と口語譯を施すと以下の如くなる。

〔訓讀〕

第一章 有杕の杜は、道の左に生ず。彼の君子よ、噬<sup>ここ</sup>に肯<sup>あ</sup>へて我に適け。心之を好せば、曷<sup>なに</sup>をか之に飲食せしめん。

第二章 有杕の杜は、道の周<sup>くま</sup>に生ず。彼の君子よ、噬に肯へて來り遊べ。心之を好せば、曷をか之に飲食せしめん。

〔口語譯〕

第一章 狄族の（境界神が降り來る）ヤマナシの樹は、道の左に立っている。彼の君子（＝境界神）よ、我等がもとに

來り至れ。貴方を心より思慕しているからこそ、何をお供えしたらよいか（と思ひ惱むのである）。

第二章 狄族の（境界神が降り來る）ヤマナシの樹は、道の隈に立っている。彼の君子（＝境界神）よ、我等がもとに

來り遊べ。貴方を心より思慕しているからこそ、何をお供えしたらよいか（と思ひ惱むのである）。

詩意に就いては、毛序は「有杕之杜、刺晉武公也。武公寡特、兼其宗族而不求賢以自輔焉」、朱熹は「此人好賢而恐不足以致之」とする。高田眞治は「今は、これを賢を好むの詩となし、杕杜を以て孤獨の君子に比したものと解しておく」と<sup>(12)</sup>し、目加田誠は「よきひとを招く歌。古注に武公が賢を求めぬのを刺るとし、朱子が賢者を好んで、これを招くに足るものが無いのを恐れる歌とするのはどちらも本義ではない。やはり男女の戀の歌」と<sup>(13)</sup>、これを戀愛詩と解し、境武男も「早くものを食べさせたいという、積極的な女性の求愛」<sup>(14)</sup>、また白川靜も「誘引の詩。杕杜は獨り者であることを示す發想。さきの「杕杜」も、女ひとりをうりものに誘引をする歌であった。この詩も同じ發想をもち、同じ誘引の歌である。この地にはそういういわゆる『遊行女婦』（うかれめ）がいたのかも知れない。飲食は隱喩。道ばたに立って、聲をかける女の歌である」と<sup>(15)</sup>、戀愛詩・求愛詩と解する。赤塚忠は「社神を招く歌」と解し、家井眞もこれに従う。<sup>(16)</sup>しかし既に述べた如く、<sup>(17)</sup>

有杕之杜篇は道の隈という境界空間に於いて杕國の境界神を祀る詩と解すべきである。常祭として境界神を祀ることで、境界が包括する多義性から想定し得る様々な外部からやって来る外敵や不祥等の祓禳と、一族の安全な生活の保障を祈願する詩である。

以上の如く有杕之杜篇の「杜」が杕國の境界神の依代であると解釋し得れば、同じく「杕之杜」を謠う唐風・杕杜篇、小雅・鹿鳴之什・杕杜篇もまた杕國の境界神に關する内容の詩と考えられる。以下に二篇の解釋を記す。

#### 唐風・杕杜篇

第一章 有杕之杜。其葉湑湑。獨行踽踽。豈無他人、不如我同父。嗟行之人、胡不比焉。人無兄弟、胡不攸焉。

第二章 有杕之杜、其葉菁菁。獨行裊裊。豈無他人、不如我同姓。嗟行之人、胡不比焉。人無兄弟、胡不攸焉。

(押韻 第一章 ○||魚部。●||脂部。 第二章 △||耕部。●||脂部)

○「有杕之杜」は既出。杕國の境界神の憑依する依代。「杜」は、和名ヤマナシ。○「湑湑」は、毛傳に「湑湑、枝葉不相比也」とあるが、馬瑞辰が「瑞辰按、二章菁菁、傳云葉盛、則首章湑湑亦當爲葉盛貌。說文湑字注、一曰、露貌也。引詩零露湑湑。露之濃貌爲湑、木之盛貌爲湑湑、其義一也。胥、疏古同聲通用、傳蓋讀湑如疏、以湑湑爲稀疏之貌、故曰枝葉不相比。然與下章菁菁不相類、非詩義也」とする如く、木の盛んに生い茂る様を形容する語。○「踽踽」は、毛傳に「踽踽、無所親也」とあり、朱熹が「踽踽、無所親之貌」、陳奐が「說文、踽、疏行貌。詩曰、獨行踽踽。踽疏疊韻。疏即傳云、無所親之意」とする如く、「踽」は疏と疊韻で、孤獨に行く様を形容する語。「獨行踽踽」は、女子が一人で他國へ嫁ぎ行く孤獨を言う。實際には他國への嫁入りは女性一人で爲すものではないが、同族との離別の悲哀を表現したものである。○「他人」は、下句の「同父」「同姓」の對義語で、異族・異姓の人を指す。鄭玄は「他人謂異姓也」と、「他人」を姓を異にする者、異族を指すとするが、「言昭公遠其宗族、獨行於國中踽踽然。此豈無異姓之臣乎。顧恩不如同姓親親也」と、



昭公が同族と離れて獨り行き、異族の臣に親しまぬ意とするは曲解であろう。「同父」は、朱熹が「同父、兄弟也」と、下句の「兄弟」と同義とする。廣く同族の者を言う。「豈無他人、不如我同父」は、陳奐が「豈無他人、不如我同父、言他人不如我同父之親也」とする如く、異族との親好は、同族間に於けるそれには及ばないの意で、嫁ぎ先の國に於いては自分と同族の者が居らぬを言うもの。嫁ぎ先に人が居らぬわけではないが、異族の者は自國の人に及ばないという意。○「嗟」は、高亨が「嗟、悲歎聲」とする如く、悲しみ歎く聲。「ああ」と讀む。○「行」は、屈萬里が「行、道路也」とする如く、道、道路の意。「行之人」は、嫁ぎ先の異族の人々を指して言う。○「比」は、程俊英等が「比、親密。說文、比、密也。段玉裁注、其本義謂相親密也」とする如く、親密、親しむ意。「嗟行之人、胡不比焉」は、「嗟行之人、胡不比しまざる」と讀み、「道行く人よ、何故に親しんでくれぬ」と解するのが通説となっているが、「嗟行之人、胡不比しまざる」と、反語に讀み、「道行く人が、どうして私に親しんでくれぬことがあるか（きっと私に親しんでくれる）」と解する。○「人無兄弟」の「人」は、高亨が「人、作者自指」とするが、作者というよりは謠い手、嫁ぎ行く女性を指す。「兄弟」は、謠い手にとって同族の人々を指す。○「胡不攸焉」の「胡」は、陳奐が「胡、何也」とする如く、何で、反語の助字。通説では疑問の助字と解する。「攸」は、毛傳に「攸、助也」とある如く、助ける意。「人無兄弟、胡不攸焉」は、「人に兄弟無きも、胡ぞ攸けざらんや」と反語に讀み、「私に兄弟が居らぬとも（私が同族から離れて嫁いで來ても）、（異族の人々が）助けてくれぬことがあるか（きっと助けてくれる）」と解する。○「鬻鬻、無所依也」とあり、李雲光が「按鬻鬻爲獨行無所依貌」とする如く、孤獨に行く様を形容する語。○「同姓」は、毛傳に「同姓、同祖也」とあり、また高亨が「同姓、同族的人」とする如く、祖先を同じくする者、同族のことを指す。

#### 〔訓讀〕

第一章 有杖の杜、其の葉潛潛たり。獨り行くこと踽踽たり。豈に他人無からんや、我が同父に如かず。嗟行之人、胡

ぞ比しまざる。人に兄弟無きも、胡ぞ飲けざらんや。

第二章 有林の杜、其の葉菁菁たり。獨り行くこと裊裊たり。豈に他人無からんや、我が同姓に如かず。嗟行の人、胡ぞ比しまざる。人に兄弟無きも、胡ぞ飲けざらんや。

### 〔口語譯〕

第一章 (境界神の降り來る) 狄族のヤマナシの樹は、その葉を盛んに茂らせている。(乙女は)ただ獨り(異國へと嫁ぎ)行く。(その國に)人が居らぬわけではないが、(異國の人は)祖國の人に及ばぬもの。ああ(その國の)道行く人は、きっと私に親しんでくれるはず。私に兄弟が居らぬとも、(その國の人々が)きっと助けてくれるはず。

第二章 (境界神の降り給う) 狄族のヤマナシの樹は、その葉を盛んに茂らせている。(乙女は)ただ獨り(異國へと嫁ぎ)行く。(その國に)人が居らぬわけではないが、(異國の人は)祖國の人に及ばぬもの。ああ(その國の)道行く人は、きっと私に親しんでくれるはず。私に兄弟が居らぬとも、(その國の人々が)きっと助けてくれるはず。

詩意に就いては、毛序は「杖杜、刺時也。君不能親其宗族、骨肉離散、獨居而無兄弟。將爲沃所并爾」、朱熹は「此無兄弟者、自傷其孤特、而求助於人之詞」とする。高田眞治は「集傳は、序を離れて、この詩を兄弟のない孤獨な者が、自らを悲しみて、助けを人に求める詩とする。いちおうこのように解してよいと思われるが、詩中に、『我が同父に如かず』『我が同姓に如かず』とあるから、兄弟はあるのであろう。ただ、それが國の亂離や、或いは他の事情によって家族から離散することになったので、『兄弟なし』<sup>(18)</sup>といって、自ら傷むのであろう」と、毛序説と朱熹説を踏襲しているようである。目加田誠は「朱子は、兄弟のない者が、自分の孤獨をかなしみ、助けを人に求めることばとする。王風『葛藟』の詩に近い

ものである」<sup>(19)</sup>と、朱熹説を踏襲する。境武男は「ひともとの大きなやまなし、その茂りさかえるやまなしは、同族すべてをたすけかばうものの象徴である。男の歌のようであるが、嫁いだ女の歌かも」<sup>(20)</sup>と、嫁入りの女性の詩である可能性を指摘する。赤塚忠は「同族共助を訴える歌」<sup>(21)</sup>と、境説とやや近く、更に「杵杜篇が有杵之杜篇よりも後の作であることも明らかである。表現が複雑になっている。ことに、その情を抒<sup>の</sup>べている者は、恐らくは他國に嫁し、何かの理由で、そこを去って故族に歸って來た。しかも、社の祭禮は昔通りに續けられているが、社道を行く人々は疎遠となり必ずしも助けようとしないのである。ここには、同族の結合も弛<sup>しかん</sup>緩するに至った時の経過があろう。これとともに興詞の意味も變わつて來ている。木葉の繁茂しているのは、われわれにとっても生命の充實を思わせるが、古代人にとっては、それが繁榮と親密との瑞祥<sup>ずいしやう</sup>であつた。ここでは、直接的に有杵の杜に祈願するよりは、そういう神秘的瑞祥となつており、それに『獨行』という自己の孤獨な運命が對比されているのである。しかも、その關心は杵の神よりも、いっそう多くその族人たちに向けられているのである」<sup>(22)</sup>と、先の有杵之杜篇に同じく、「杵之杜」を杵國の族神の依代と解しているようである。白川靜は「ひとり孤獨な女の誘引の歌。『杵たる杜』は孤獨な身を導く發想で、その孤獨をいわば賣物にする誘引の歌であらう。身内があればそれに越したことはないが、わたしは獨り身と、道の人によびかける。普通の女の歌ではない」と解する<sup>(23)</sup>。

各章首二句「有杵之杜、其葉湑湑」「有杵之杜、其葉菁菁」は、毛傳・集傳ともに「興也」とする。杵國の境界神の依代たる「杜」を呪物とし、これに境界神を憑依せしめ、道中の無事を祈願する興詞である。従つて杵杜篇は、他國へ嫁いで行く乙女が道中の無事を境界神に祈る詩であると解釋し得る。下句に「不如我同父」「不如我同姓」と、血縁による繋がりを強調し、「人無兄弟」と、同族の者がいない狀況を謠う根底には、邶風・泉水篇等の婚姻の祝頌詩特有の表現である「遠父母兄弟」の句と同じ發想が存する。血の繋がりを強調するのは、嫁入りを目前にして一族との別離が悲しいからであり、同族の者の不在とは嫁ぎ先で己が置かれるであらう異族の中での孤獨に他ならない。これがこの詩中の旅立つ者を嫁ぐ女

性を指すと解釋する理由である。

小雅・鹿鳴之什・杕杜篇

第一章 有杕之杜。有睆其實。王事靡盬。繼嗣我日。日月陽止。女心傷止。征夫遑止。  
第二章 有杕之杜。其葉萋萋。王事靡盬。我心傷悲。卉木萋止。女心悲止。征夫歸止。  
第三章 陟彼北山。言采其杞。王事靡盬。憂我父母。檀車幘幘。四牡瘡瘡。征夫不遠。  
第四章 匪載匪來。憂心孔疚。期逝不至。而多爲恤。卜筮偕止。會言止近。征夫邇止。

(押韻 第一章 ○||魚部。●||質部。△||陽部。第二章 ○||魚部。▲||脂部。◆||微部…脂微合韻。第三章  
章 ◎||之部。◇||寒部。第四章 ◎||之部。●||質部。▲||脂部)

○「有杕之杜」は既出。「有」は、名詞の上に冠する語助詞。有虞、有夏というが如きもの。「杕」は、狄族。「杜」は、和名ヤナマシ。杕國の境界神が來臨する依代。○「有睆」の「有」は、王引之が「有、狀物之詞也」(『經傳釋詞』)とし、更に屈萬里が「詩中凡以有字冠於形容詞或副詞之上者、等於加然字於形容詞或副詞之下」とする如く、形容詞や副詞の上に冠して物の狀態を表す語を作る語助詞で、「有睆」は「睆然」に同じ。「有」字は訓讀では特に讀まない。「睆」は、邶風・凱風篇「睆睆乱鳥」の「睆」を林義光が「禮記檀弓篇云、華而睆、謂顏色好也」とするにより、もと顏色の良い様を形容する語で、ここでは果實のつややかな様を形容する。○「王事靡盬」の「王事」は、征役の意。<sup>(24)</sup>「靡」は、裴學海が「靡、無也」とする如く、「無」で、否定の助詞。「盬」は、王引之が「今案。盬者、息也。王事靡盬者、王事靡有止息也。……爾雅曰、棲遲、憩休、苦、息也。苦讀與靡盬之盬同」(『經義述聞』)とする如く、「苦」の假借字で、息む意。○「繼嗣」は、鄭玄が「嗣、續也」とし、繼續する意。「繼嗣我日」は、婦人が征夫の歸還を待つ日が續くこと。○「陽止」の「陽」は、高亨が「陽、暖也」とする如く、暖かくなる意。「止」は、高亨が「止、語氣詞也、下同」とする如く、語助詞。下句

に見えるもこれに同じ。○「女心傷止」の「女」は、征夫の妻を指す。「傷」は、小雅・谷風之什・鐘鼓篇の毛傳に「傷、猶悲也」とあり、悲しむ意。○「遑」は、小雅・鹿鳴之什・四牡篇「不遑啓處」の毛傳に「遑、暇」とあり、暇、いとまの意。前四句が征夫の妻たる女性が謠う句であるに對し、後三句の「日月陽止、女心傷止、征夫遑止」は、巫が謠う句。以下三章總て、この構成となっている。○「萋萋」は、李雲光が「案萋萋爲草木盛兒」とする如く、草木が盛んに茂る様を形容する語。「其葉萋萋」とは、夫が歸らぬまま季節のみが無情に移り變わるを言う。故に下句で「我心傷悲」と謠うのである。○「我心傷悲」の「我」とは、征夫の歸還を待つ婦人の自稱。「傷」「悲」は同義で、悲しむ意。○「卉木萋止」の「卉」は、小雅・鹿鳴之什・出車篇「卉木萋萋」を陳奐が「方言、東越揚州之間、名草爲卉也。說文、卉、艸之總名也。艸草古今字。卉木萋萋、言草木皆萋萋然也」と解する如く、草の意。「萋」は、前出の「萋萋」に同じ。○「陟」は、周南・陟岵篇の毛傳に「陟、升也」とあり、のぼる意。○「言采其杞」の「言」は、王引之が「言、云也。語詞也」とするにより、「ここニ」と讀む語助詞。「采」は、周南・采芣篇の毛傳に「采、取也」とあり、取る意。「杞」は、和名クコ（小野蘭山）で、扶國の境界神に供する供物。これを境界神に捧げ征夫の無事な歸還を祈願するのである。○「檀車幪幪」の「檀車」は、兵車を指す。屈萬里が「車輪以檀木爲之、故凡車皆可稱檀車」とする如く、車の車輪を作る材に檀樹を用いることから「檀車」の稱があるという。「幪幪」は、韓詩は「綦綦」に作り、『廣雅』に「綦綦、緩也」とあり、また李雲光が「幪幪爲舒緩兒」とし、緩やかな様を形容する語。ここでは檀車が遅々として進まぬ様を言う。○「四牡瘠瘠」の「四牡」は、衛風・碩人篇「四牡」を朱熹が「四牡、車之四馬」とする如く、馬車を引く四頭の馬の意。「瘠瘠」は、李雲光が「案瘠瘠爲罷病兒」とし、疲れ病む様を形容する語。長引く征役の爲に馬車を引く馬が疲弊するを言う。○「匪載匪來」の「匪」は、鄭玄が「匪、非」とする如く、「非」で、「あらず」と讀む否定詞。「載」は、屈萬里が「載、乘車也」とし、車に乗る意。○「孔疚」の「孔」は、小雅・鹿鳴之什・鹿鳴篇「孔昭」を鄭玄が「孔、甚也」とし、「甚」で、はなはだの意。「疚」

は、鄭玄が「疾、病也」とし、病む意。○「期逝不至」の「期」は、程俊英等が「期、指歸期」とする如く、歸る期日、役を終えて郷里へ歸還する期日の意。「逝」は、毛傳に「逝、往」とあり、往く意。「期逝不至」は、朱熹が「歸期已過、而猶不至」とする如く、征夫が歸る期日をとうに過ぎてゐるのに歸らぬこと。故に下句に「而多爲恤」と謠うのである。○「而多爲恤」の「而」は、裴學海が「而、猶則也」とし、「すなはち」と讀む。「恤」は、毛傳に「恤、憂也」とあり、憂える意。○「卜筮偕止」の「卜」「筮」は、高亨が「卜、用龜甲占卜。筮、用蓍草算卦」とする如く、「卜」は龜甲を燒いて占う意、「筮」は蓍萩の莖を用いて占う意。「偕」は、馬瑞辰が「廣雅、皆、嘉也。疏證曰、皆、嘉一聲之轉、字通作偕。魚麗詩、維其嘉矣、又曰、維其偕矣、賓之初筵詩、飲酒孔嘉、又曰、飲酒孔偕、偕亦嘉也。今按此詩卜筮偕止、偕亦當訓嘉、嘉卽吉也。謂卜與筮皆吉也」とする如く、「嘉」で、吉の意。「卜筮偕止」は、卜と筮の結果が吉と出たことを言う。○「會言近止」の「會」は、通説では卜者と筮者とを會聚する意とするが、高亨が「會、離人相會」とする如く、離れていた人と人とが會う意で、ここでは征夫と妻とが會うこと。「言」は、既出。○「征夫邇止」の「邇」は、毛傳に「邇、近也」とあり、近い意。「卜筮偕止、會言近止、征夫邇止」は、巫が婦人に卜筮の結果を告げる句である。以上の語釋に従って、詩に訓讀と口語譯を施すと以下の如くなる。

#### 〔訓讀〕

第一章 有杕の杜よ、睨たる其の實よ。王事鹽むこと靡ければ、我が日を繼嗣す。日月陽なれば、女心傷まん。征夫遑あらん。

第二章 有杕の杜よ、其の葉萋萋たり。王事鹽むこと靡ければ、我が心傷悲す。卉木萋たれば、女心悲しまん。征夫歸らん。

第三章 彼の北山に陟り、言に其の杞を采らん。王事鹽むこと靡ければ、我が父母を憂へしむ。檀車幘幘たり、四牡瘖

瘡たり。征夫遠からざらん。

第四章 載るに匪ず來るに匪ざれば、憂心孔だ疚む。期逝くも至らざれば、而ち多く恤ひを爲す。トも筮も偕とし、會

ふこと言に近からん。征夫邇からん。

〔口語譯〕

第一章 (女)「狄族の(境界神が降り來る)依代のヤマナシの樹よ、つややかなるその實よ。戦役が終わらぬので、あの

人の歸りを待つ日が續く。」

(巫)「季節が移ろい暖かなれば、待つ日の長きにそなたの心は悲しみにうちひしがれよう。だが夫は役を終えようぞ。」

第二章 (女)「狄族の(境界神が降り來る)依代のヤマナシの樹よ、盛んに茂れるその葉よ。戦役が終わらぬので、私の心は悲しみ痛む。」

(巫)「季節が移ろい葉も茂れば、待つ日の長きにそなたの心は悲しみにうちひしがれよう。だが夫は歸って來ようぞ。」

第三章 (女)「あの北山にのぼり、(境界神にお供えする)クコの葉を摘もう。戦役が終わらぬので、私の父母は憂い悲しむ。」

(巫)「兵車の進むははのろのろと、四頭の馬は疲れ病む。だが夫は近くまで來ていようぞ。」

第四章 (女)「(夫が)兵車に乗り歸り來る様子もないので、心は憂い病むばかり。約束の日を過ぎても歸らぬので、ただもう憂いは増すばかり。」

(巫)「トも筮も吉と出て、二人が會う日は近からん。夫はすぐそこまで來ていようぞ。」

詩意に就いては、毛序は「杖杜、勞還役也」とし、朱熹も「此勞還役之詩」とする。高田眞治は「杖杜篇は、主として出役の士卒の勞苦を偲び、家郷の人達が、その歸還を待ち望む情を述べている」と解し、目加田誠は「戍役さきもりの歸還を勞ねぎらう歌」と解し、<sup>(26)</sup>「杖杜」を「孤獨でたよりない身の象徴」と解する。<sup>(27)</sup>境武男は「出征兵士の妻の歌。ここでも北山篇などの民歌をとって即興的に歌う。その樂歌が、あるいは『還役を勞する』(毛詩序説)ときの樂歌ともされるのであろう」と解し、<sup>(28)</sup>白川靜は「征夫の歸るを待つ女の悲しみを歌う。一本立ちの木は孤獨の發想。小雅に屬するが、民謠に近い」と解する。<sup>(29)</sup>赤塚忠は「征夫の歸還を待つ妻の劇曲」とし、<sup>(30)</sup>「衛戍または戰地に夫を送っている妻の慨きと、これを慰める神巫(恐らく社の内、または社木の背後にいたのであろう)とのさまを演ずる劇詩である。小雅のうちに收録されているが、その『有杖之杜』にかけていることから推して、杖族の作であり、その社の祭禮で演ぜられていたものを周の宮廷で採用したか、または狄族の優倡が周の宮廷で演じたかであろう」と、<sup>(31)</sup>「杜」を「杖族の社木」と解している。

第一、二章首二句の「有杖之杜、有睨其實」「有杖之杜、其葉萋萋」は、毛傳が「興也」とする如く興詞であり、杖國の境界空間に自生する「杜」を呪物とし、これに境界神を憑依せしめ、征夫の無事な歸還を祈願する興詞である。唐風・杖杜篇の「有杖之杜、其葉湑湑」「有杖之杜、其葉菁菁」が、これから出立する者の旅の無事を祈願する興詞であったのに對し、本篇の場合は既に遠方へ赴いている者の無事を祈願する興詞であることがわかる。第三章首二句の「陟彼北山、言采其杞」も興詞であるが、前二章とはその種類が異なり、「杞」を摘み取ることを呪的行爲とする興詞である。この章を獨立した詩として見た場合、「王事靡盬、憂我父母」と、征役が終わらぬことを憂い、「征夫不遠」と、征夫の歸還が近いことを謡っており、前二章と同様、征夫の無事な歸還を祈願する内容であることがわかる。従って、ここで「杞」を摘み取る目的は、それを境界神に供することにある。北山に陟って摘み取った「杞」を境界神の供物として捧げ祀り、征夫の無事な歸還を願うのである。周南・卷耳篇にも、野草を摘み取ることが呪的行爲として興詞中に謡い込まれ、下句に摘み



取った野草を境界神に供するという具體的な所作が謠われている。その第一章に「采采卷耳、不盈頃筐。嗟我懷人、寘彼周行（卷耳ケンジを采り采るも、頃筐ケイヤウに盈たず。嗟我人ああを懷おもひ、彼の周まがれる行みちに寘おく）」とあり、「周行（周まがれる行みち）」が境界を示す語である。これは、摘み取った卷耳をその地の境界空間である道の隈に供して境界神を祀り、征夫の無事を祈願するを謠ったものである。そして「周行」は、ここでは杕杜篇の如く興詞中に謠い込まれてはいないが、この詩の謠われた地に於ける境界空間を指す語として使用されたのである。杕杜篇の第三章は前二章とは興詞の種類が違っても、その祈念する目的は同一なのである。第四章は興詞を有しないが、謠う内容は前三章と同一である。杕杜篇は境界神を祀り、征夫の無事を祈願する内容の詩である。

また詩句の構成に就いては、赤塚が論ずる如く、各章前四句を征夫の歸還を願う妻（を演ずる女性）が謠い、後三句を巫が謠う構成と解すべきであろう。<sup>(32)</sup>それは前四句と後三句では、語の使い方に明確な相違がある爲である。前四句で「我」という人稱代名詞が用いられているに對し、後三句では「女」という語が用いられている。また後三句には句末の助詞「止」が用いられているに對し、前四句にはそれが無い。後者の相違に就いては第三章は外れるのであるが、それはこの章が本來第一、二章と第四章とは成立を異にする詩の斷片であつた爲であらうと考えられる。恐らくは第三章が前二章と同じ「王事靡盬」の句を有していたこと、第一、二章と第三章の興詞の種類は異なってもその祈願の目的が同一であつたと等により、本來別々の詩の斷片が一篇の詩として編集されるに至つたのであらう。

### (三)

『詩經』中、「有杕之杜」の句を有する三篇の詩、唐風・有杕之杜篇、唐風・杕杜篇、小雅・鹿鳴之什・杕杜篇は、いずれも杕（狄）族の共同體內と外部を象徴的に分斷すると見なされた「道周（＝道の隈）」、即ち境界空間に於いて行われた

境界神を祀る詩であった。その祈願する目的はそれぞれに異なり、唐風・有杕之杜篇は、狄族の境界空間に於いて境界神を祀ることで、多義的な意味での外部からの侵入者や不祥等の祓禳と生活の安寧を祈願する詩であった。唐風・杕杜篇は、狄族の境界空間に於いて異國へと嫁いで行く女性が境界神を祀ることで、道中の無事を祈願する詩であった。小雅・鹿鳴之什・杕杜篇は、狄族の境界空間に於いて女性達が境界神を祀ることで、征夫の無事な歸還を祈願する詩であった。

〔注〕

- (1) 中國古代に於いて境界という空間が明確に認識され、そこに神の存在を信じ祀っていたことに就いては、拙稿「中國古代に於ける境界神祭祀に就いて」(『二松學舎大學論集』第四七集 平成一六年刊行豫定)を参照。境界神に関する著書・論文に就いては、柳田國男「境に塚を築く風習」(定本柳田國男集第一二卷、筑摩書房 昭和四四年)、「一目小僧その他」(定本柳田國男集第五卷、筑摩書房 昭和四三年)、「赤子塚の話」(定本柳田國男集第一二卷、筑摩書房 昭和四四年)、「石神問答」(定本柳田國男集第一二卷、筑摩書房 昭和四四年)、「賽の河原の説」(定本柳田國男集第二七卷、筑摩書房 昭和四五年)、「折口信夫全集一五、中央公論社 一九九六年)、「女房歌の發生」(折口信夫全集一五、中央公論社 一九九六年)、「さへの神祭りを中心に」(折口信夫全集一七、中央公論社 一九九六年)、「道の神境の神」(折口信夫全集一七、中央公論社 一九九六年)、「山口昌男「文化における中心と周縁」(『知の祝祭』(青土社 一九七七年)所収)、井本英一『死と再生—ユーラシアの信仰と習俗』(人文書院 一九八二年)、網野善彦他『漂泊と定着』(日本民俗文化体系六、小學館 一九八四年)、萩原秀三郎『地下他界』(工作社 一九八五年)、井本英一『境界・祭祀空間』(平河出版社 一九八五年)、網野善彦『無縁・公界・樂(増補版)』(平凡社選書五八、平凡社 一九八七年)、赤坂憲雄『境界の發生』(砂子屋書房 一九八九年)、西郷信綱『古代の聲』(朝日選書五三三、朝日新聞社 一九九五年)、窪徳忠『沖繩の習俗と信仰—中國との比較研究—』(窪徳忠著作集四、第一書房 一九九七年)、相田洋『異人と市—境界の中國古代史』(研文出版 一九九七年)、山口昌男『文化と兩義性』(岩波現代文庫、岩波書店 二〇〇〇年)、小松和彦編『境界』(河出書房 二〇〇一年)を参考とし、現時點で妥當と思われるものを採擇した。

- (2) 『兩周金文辭大系圖錄攷釋』(科學出版社 一九五七年)二二八頁。

- (3) 水上静夫『中國古代の植物學の研究』（角川書店 一九七七年）一九五～一九八頁。
- (4) 家井眞『詩經』に於ける「君子」に就いて（『二松學舎大學東洋學研究集刊』第二六集 平成八年所收）を參照。
- (5) 『詩經』上（集英社 一九九六年）四四二頁。
- (6) 『詩經國風』（平凡社 一九九〇年）三六一頁。
- (7) 『詩經全釋』（汲古書院 一九八四年）二九六頁。
- (8) 『詩經研究』（研文社 昭和六一年）八九頁。
- (9) 家井眞（4）前掲論文、八六頁。
- (10) 赤塚忠（8）前掲書、一一頁。
- (11) 赤塚忠（8）前掲書、一一頁、及び荒木日呂子「碩人の宗教的性格と衛風「碩人」篇の解釋」（『東方學』第六二輯 昭和五六年所收）を參照。
- (12) 高田眞治（5）前掲書、四四二頁。
- (13) 目加田誠『詩經譯注』上（龍溪書舎 昭和五八年）二四五頁。
- (14) 境武男（7）前掲書、二九六頁。
- (15) 白川静（6）前掲書、三六一頁。
- (16) 赤塚忠（8）前掲書、八八頁。
- (17) 家井眞（4）前掲論文、八六頁。
- (18) 高田眞治（5）前掲書、四三三～四三四頁。
- (19) 目加田誠（13）前掲書、二三九頁。
- (20) 境武男（7）前掲書、二八九頁。
- (21) 赤塚忠（8）前掲書、八九頁。
- (22) 赤塚忠（8）前掲書、九〇頁。
- (23) 白川静（6）前掲書、三五四頁。
- (24) 家井眞『詩經』「王事靡盬」の解釋に就いて（『二松學舎大學論集』第五〇集 平成五年所收）九三頁。

- (25) 高田眞治(5)前掲書下、五六頁。
- (26) 目加田誠(13)前掲書、三四三頁。
- (27) 目加田誠(13)前掲書、三四四頁。
- (28) 境武男(7)前掲書、四一五頁。
- (29) 白川靜『詩經雅頌』I(平凡社 一九九八年)七九頁。
- (30) 赤塚忠(8)前掲書、九四頁。
- (31) 赤塚忠(8)前掲書、九六頁。
- (32) 赤塚忠(8)前掲書、九四、九六頁。

※右記の他に、『詩經』工具書として以下の文獻を使用した。

于省吾『澤螺居詩經新證』(中華書局 一九八二年)、袁梅『詩經譯注』國風部分(齊魯書社出版 一九八〇年)、『詩經譯注』雅頌部分(齊魯書社出版 一九八一年)、王引之『經義述聞』(臺灣商務印書館 民國六六年)、王先謙『詩三家義集疏』(中華書局 一九八八年)、屈萬里『詩經詮釋』(聯經出版事業公司 民國七二年)、向熹編『詩經詞典』(四川人民出版社 一九八六年)、高亨『詩經今注』(上海古籍出版社 一九八〇年)、朱熹『詩集傳』(慶應元年江戸須原屋茂兵衛等重刊本)、鄭玄(胡元儀輯)『毛詩譜』(皇清經解續編卷一四二六、藝文印書館 民國五四年)、陳奐『詩毛氏傳疏』(國學基本叢書、商務印書館 一九六八年)陳子展『國風選譯』(上海古籍出版社 一九八三年)、『雅頌選譯』(上海古籍出版社 一九八六年)、丁惟汾『詩毛氏傳解故』(詒雅堂叢著六種、中華叢書編審委員會 民國五五年)、程俊英・蔣見元『詩經注析』(中華書局 一九九一年)、馬瑞辰『毛詩傳箋通釋』(中華書局 一九八九年)、聞一多『詩經新義』『詩經通義』(『聞一多全集』全四冊(三聯書店 一九八二年)卷二所收)、『風詩類鈔』甲乙(『聞一多全集』全四冊(三聯書店 一九八二年)卷四所收)、『詩風辨體』『詩經詞類』等(『聞一多全集』全一二冊(湖北人民出版社 一九九三年)詩經編下所收)、毛亨傳・鄭玄箋・陸德明音義・孔穎達疏・校勘記阮元撰『附釋音毛詩注疏』(重刊宋本十三經注疏、藝文印書館 民國五四年)、俞樾『群經平議』(皇清經解續編卷一三六九、一三七二、藝文印書館 民國五四年)、李雲光『毛詩重言通釋』(臺灣商務印書館 民國六七年)、林義光『詩經通解』(中文出版社 一九七一年)、江村如圭『詩經名物辨解』(『詩經動植物圖鑑叢書』下(大化書局 民國六六年)所收)、岡元鳳『毛詩品物圖攷』(『詩經動植物圖鑑叢書』下(大化書局 民國六六年)所收)、

徐雪樵撰·小野蘭山和名『毛詩名物圖說』(『詩經動植物圖鑑叢書』上(大化書局 民國六十六年)所收)、陸璣撰·淵在寬述『陸氏草木鳥獸蟲魚疏圖解』(『詩經動植物圖鑑叢書』上(大化書局 民國六十六年)所收)、王引之『經傳釋詞』(江蘇古籍出版社 一九八五年)、王輝『古文字通假釋例』(藝文印書館 民國八二年)、王念孫『廣雅疏證』(中文大學出版社 一九七八年)、許慎『說文解字』(中華書局 一九六三年)、桂馥『說文解字義證』(中華書局 一九八七年)、阮元『經籍纂詁』(宏業書局 民國八二年)、高亨纂著·董治安整理『古字通假會典』(齊魯書社 一九八九年)、高本漢『先秦文獻假借字例』(中華叢書編審委員會 民國六三年)、吳昌瑩『經詞衍釋』(中華書局 一九五六年)、朱駿聲『說文通訓定聲』(藝文印書館 民國八三年)、章炳麟等『聯絲字典』(臺灣中華書局 民國六十八年)、徐中舒『甲骨文字典』(四川辭書出版社 一九八九年)、段玉裁『說文解字注』(上海古籍出版社 一九八一年)、趙誠『甲骨文簡明詞典』(中華書局 一九八八年)、陳初生『金文常用字典』(陝西人民出版社 一九八七年)、裴學海『古書虛字集釋』(中華書局 一九五四年)、孟世凱『甲骨學小詞典』(上海辭書出版社 一九八七年)、容庚『金文編』(東海書店 一九六八年)、陸德明『經典釋文』(學海出版 民國七七年)、劉淇『助字辨略』(中華書局 一九五四年)、于鬯『香草校書』(中華書局 一九八四年)、王念孫『讀書雜誌』(臺灣商務印書館 民國五七年)、吳棫雲『吳氏遺著』(光緒一十七年廣雅書局刊本)